



TITLE:

リオ語の「ドゥア」は「所有者」か?--「因果的支配」の概念について

AUTHOR(S):

杉島, 敬志

CITATION:

杉島, 敬志. リオ語の「ドゥア」は「所有者」か?--「因果的支配」の概念について. アジア・アフリカ地域研究 2002, 2: 251-280

ISSUE DATE:

2002-11

URL:

<http://hdl.handle.net/2433/79997>

RIGHT:

研究創案ノート

リオ語の「ドウア」は「所有者」か？

— 「因果的支配」の概念について —¹⁾

杉 島 敬 志*

Is “*Du’a*” the Lionese Word for Owner?: On the Concept of ‘Causal Domination’

SUGISHIMA Takashi*

This article formulates the concept of ‘causal domination’ by analyzing the idiomatic and conventional usages of the Lionese word “*du’a*” in central Flores, eastern Indonesia. The local people explain the word as a Lionese equivalent for the Indonesian word “*pemilik*” (owner). A close examination of the usages, however, reveals that it is seriously misleading to take this explanation literally. “*Du’a*” is a general term for a broad range of beings in the position of life-giving source/cause referred to as “*pu’u*” (trunk), whose cognate terms denote significant social categories in Austronesian societies [Fox 1980:14]. Therefore, the domination exercised by “*du’a*” is founded on causality and differs entirely from the modern concept of possession based on self-ownership [Locke 1974 (1690); Macpherson 1962]. This article argues that it is necessary to focus on the process of entanglement of the two concepts in order to comprehend diverse aspects of 20th century history not only in central Flores, but in insular Southeast Asia as a whole.

* 京都大学大学院アジア・アフリカ地域研究研究科, Graduate School of Asian and African Area Studies, Kyoto University

1) 本論でもちいる調査資料は「インドネシア国立科学院」(LIPI)の許可にもとづき, ① 1983年5月～1985年3月 (No. 2969/S.K./DIS/B.5/1983), ② 1996年11月～1997年2月 (No. 6907/II/KS/1996), ③ 2001年8月～2001年11月 (No. 4454/II/KS/2001) に中部フローレスでおこなった調査の成果であり, ②はサントリー文化財団研究助成金(研究課題名:「インドネシアの開発政策と土地問題」, 研究代表者:杉島敬志), ③は科学研究費補助金基盤研究A(1)(研究課題名:「スハルト政権崩壊後のインドネシア地方社会に関する文化人類学的研究」, 課題番号:13371009, 研究代表者:杉島敬志)による。また, 本論の一部を国立民族学博物館共同研究「ポスト『新秩序体制』インドネシアにおける地方的アイデンティティの人類学的研究」(研究代表者:中村潔)の2002年1月26日開催の研究会と2002年3月22日に京都大学東南アジア研究センターで開催された第7回「東南アジアの社会と文化」研究会で発表し, 参加者からさまざまなコメントをいただいた。また, 本稿を仕上げるうえで, 2名の匿名査読者と白川千尋氏からの批評を参考にすることができた。記して謝意をあらわしたい。

は じ め に

本論の目的はインドネシアのフローレス島の中部で話されるリオ語のドゥア *du'a* という言葉に焦点をあて、近代的所有とこの言葉の使用から浮かびあがる因果関係にもとづく支配—「因果的支配」(causal domination)²⁾—との異同をあきらかにすることにある。筆者にとってこの試みの含意はいくつかあるが、ここでは歴史研究と関連づけて、つぎのようにのべておきたい。

土地と人間との関係は中部フローレスの歴史研究をすすめるうえで中心的な重要性をもっている。しかし、この関係をとらえることは容易ではない。中部フローレスにおける土地と人間との関係は、それ自体が因果的支配にもとづく複雑な現象であることにくわえ、長期間にわたり所有ともつれあってきたという経緯があるからである。ここでいう「もつれあい」(entanglement) とは因果的支配と所有がともに効力をもち、解釈を介して結びついている状態を意味する。³⁾ そこでは一方が他方として理解されたり、一方が他方に反するものとみなされる等々のさまざまな現象が生じる。こうした状態は当然にも近代化や文化変容といった概念ではとらえることができない [杉島 1999a: 12-13]。

中部フローレスにおける因果的支配と所有ともつれあいは 20 世紀初頭にはすでに始まっていたと推測される [杉島 1999b: 356]。しかし、スハルト政権がおしすすめた個人的土地所有権の確立をすすめる政策や商品作物の導入などにより、1980 年代にはいと、中部フローレスの人びとの多くが所有ともつれあいを生きるようになっていった。また、農耕儀礼の遂行をとおして土地と人間との関係を媒介してきた慣習法上の首長が近代的所有権の確立や商品交換の活発化によって達成されるべき「開発」(pembangunan) を阻害する「封建的」(feodal) な存在とみなされるようになっていった。⁴⁾

こうした過程をとらえるには所有とからみあうまへの土地と人間との関係を分析的に再構成したうえで、それが所有ともつれあってゆくありさまを描きだす必要がある。しかし、それ以前の土地と人間との関係について書かれた歴史資料は存在しない。ドゥアという言葉に注目す

2) 「因果的支配」は筆者の造語である。

3) 「もつれあい」という言葉は人類学の歴史研究でひろくつかわれるようになってきたが、その意味合いは論者ごとにより異なる [Thomas 1991; 杉島 1996, 1999a; Spyer 2000]。ここでの定義は筆者の考えによる。

4) 地方政府は 1970 年代から首長を開発の阻害要因とみなしていた [Kantor Agraria Kabupaten Ende 1984; Peraturan Daerah Propinsi Nusa Tenggara Timur No. 8 Tahun 1974; Penjelasan atas Peraturan Daerah Propinsi Nusa Tenggara Timur No. 8 Tahun 1974; 杉島 1999b]。また、数年前までフローレスで発行される唯一の新聞であった『ディアン [灯火] —— 開発人間を開発する』(Dian: Membangun Manusia Pembangunan) には 1980 年代以降、首長を否定的に評価する記事が数多く掲載された。だが、ここでのべているのは地方政府やマスメディアの見解ではなく、1980 年代には確実に一般民のあいだに流通するようになっていた個人的所有権を頑として認めようとしな(とされる)首長に対する否定的な語りである。

る理由はここにある。ドゥアはリオ語の話者がインドネシア語の「所有者」(pemilik)にあたると説明するほとんど唯一のリオ語の単語であることにくわえ、所有ともつれあってきたさまざまな事象の中心に位置する言葉だからである。

本論にはいるまえに、本稿の内容と密接な関係をもついくつかの事柄についてのべておくことにしたい。中部フローレスの大半は千メートル前後の山々がつらなる山岳地帯であり、⁵⁾ そこでの主な生業は焼畑耕作である。ただし、1920 年代以降、山間の平野部では水田がひらかれるようになり、山地部でも 1970 年代以降、コーヒー、ククイノキ、カカオ、チョウジ、バナナなどの商品作物が積極的に栽培されるようになった。また、家畜としては豚や鶏が飼われているが、1970 年代に「放牧地」(kuru) が開墾されるようになる以前は、今よりもはるかに多くの水牛、牛、馬、ヤギが保有されていた。

中部フローレスはタナ tana (土地) とよばれる多数の政治共同体に区分されており、20 世紀初頭にいたるまで領地の拡大をはかろうとするタナが頻繁に戦火をまじえていた。オランダはこのタナ間の戦争を暴力的な手段によって停止させたのち [Jobse 1982; van Suchtelen 1921: 12-13], タナをまとめていくつかの「自治領」(landschap) をつくり、そのそれぞれにラジャ raja をおいた。自治領は数回にわたり統廃合がおこなわれたが、独立の時点で、現在の「エンデ県」(Kabupaten Ende) の前身をなす「エンデ分県」(Onderafdeeling Ende) にはリオ⁶⁾ とエンデという 2 つの自治領があった。⁷⁾ 人類学等の文献にみられる「リオ人」(Lionesse, Lionesen, ata Lio) という民族名はリオ自治領の成立後、そのあたり一帯に住む人々を漠然とさす言葉として流通するようになったものと思われる。⁸⁾ また、リオ人の話すいわゆる「リオ語」(sara Lio) は内的な変差が大きく、実際にはタナごとにことなる方言の集合といつてよい。⁹⁾

5) 中部フローレスのエンデ県の場合、40 度をこえる傾斜地が県面積の約 70 パーセントをしめる [Sani 1996; Pemerintah Kabupaten Daerah Tingkat II Ende 1992].

6) リオという名称の由来ははっきりしない。Wichmann[1891] 付属の地図にはリセの東方に Lio という文字がみえる。リセはエンデ分県とその東側に隣接する「マウメレ分県」(Onderafdeeling Maoemere) との境界にある。また、マウメレ分県の西部にもリオ語を話す人々がいる。これらのことからリオという民族名はシッカ語を話す人々によるリオ語を話す人々に対する他称であったと推測される。

7) この体制が確立したのは 1925 年である。詳細は別稿にゆずるが、1910 年前後に 9 つあった自治領はさまざまな理由と原因から 15 年間に 2 つに統合されたのである [Mr 1915-1418 (Vb 4-8-1916-138), Mr 1916-1205 (Vb 14-9-1917-10), Mr 1916-2040 (Vb 5-9-1917-41), Mr 1917-1599 (Vb 20-9-1918-19), Mr 1922-3609, Vb 13-12-1932-7, Vb 23-3-1925-24]. Mr は「郵便通信」(mailrapport), Vb は「レポート」(verbaal) の意であり、両者の相互関係や数字の意味等については杉島 [1994] を参照されたい。

8) リオ人の人口に関する統計資料はないが、さまざまな資料を総合すると、その数は 15 万人から 20 万人のあいだと推測される [Wurm and Hattori 1981; Badan Pusat Statistik Kabupaten Ende 2001; Kantor Statistik Kabupaten Sikka 1985].

9) リオ語の母音は 6 つあり、a, e, é, i, o, u と表記する。e は中舌中段母音、é は前舌中段母音であるが、本稿では固有名詞の場合、é はつかわない。中部フローレスでつかわれる表記法では e と é の区別がないからである。子音は 20 あり、b, bh, d, dh, f, g, gh, h, j, k, l, m, n, ng, p, r, s, t, w, ' と表記する。bh は有声両唇内破音、dh は有声歯茎内破音、gh は有声軟口蓋摩擦音、ng は有声軟口蓋鼻音、アポストロフィーは声門閉鎖音をあらわす [cf. Arndt 1961; Sawardo, et al. 1987; Meko Mbete 1980/1981; Mandalangi Pareira dan Lewis 1998].

リセ Lise は約 15,000 の人口を擁する、エンデ県¹⁰⁾ におけるもっとも大きなタナであり [Badan Pusat Statistik Kabupaten Ende 2001], 1983 年以来、筆者はこのタナを中心に中部フローレスでの調査を断続的にこなってきた。リセの内部構成について、ここではつぎのことをのべておきたい。リセでは 6~7 世代前の祖先を始祖とする父系リネージの成員が隣接する複数の村落に集住する。村落周辺の土地はングボ ngebo とよばれる地片に区分されており、父系リネージの各成員は特定のングボを定期的に開墾する。だが、父系リネージの長（首長）はングボに対して父系リネージの他の成員をうわまわる権限をもっており、こうした権限の重層性は首長のうえには「高位の首長」（ria béwa mosa laki）がいるといった具合に連鎖してゆく。

現在ではエンデ県民の 7 割強がカトリックの信者になっている [Badan Pusat Statistik Kabupaten Ende 2001]。その発端はリオ自治領のラジャであったピウス・ラシ・ワンゲ Pius Rasi Wangge がリオ自治領の前身をなす「タナ・クヌ・リマ自治領」（Landschap Tana Koenoe Lima）のラジャとして力をもちはじめた 1910 年代末から 1920 年代はじめの時期にある。1890 年代にリセの高位の首長の長男として生まれたラシはエンデ分県の東側に隣接する「マウメレ分県」（Onderafdeeling Maoemere）にあったミッションスクールで 5 年ほど初等教育をうけたのち、キリスト教の布教を推進するオランダ植民地政府の後盾をえて 1914 年 10 月にタナ・クヌ・リマ自治領のラジャに選出された [Rasi Wangge 1946a; Dietrich 1989: 157-161; van Suchtelen 1921: 85]。ラシは 1930 年代の初頭までミッションナリーの宣教活動に全面的に協力し、カトリックの信者はリセを中心に徐々にふえていった [Rasi Wangge 1946a]。¹¹⁾

以下ではつぎのように論をすすめる。第 1 節ではパウル・アルント神父¹²⁾ の『リオ語—ドイツ語辞典』[Arndt 1933] に記されているドゥアの語義、成句、用例に検討をくわえる。そうすることで、ドゥアという言葉の意味の広がりを感じられるようになると思われる。ただし、筆者のリオ語の知識はリセとその周辺地域の方言にかたよっているために、いくつかの成句や用例を考察の対象から除外せざるをえない。第 2 節ではドゥアの形容詞的な用法をとりあげ、因果的支配の概念を提示する。第 3 節ではドゥアの名詞的用法に焦点をあて、因果的支配の重層性についてのべる。この 2 つの節で明らかにされることを先行研究との関連でのべてお

10) 2000 年の時点でエンデ県の人口は 231,544 人。1973 年の 182,363 人から 17 年間で 49,181 人増加した [Pemerintah Kabupaten Daerah Tingkat II Ende 1974; Badan Pusat Statistik Kabupaten Ende 2001]。

11) 1910 年代末のエンデ分県の宗教別人口はムスリム 10,500 人、キリスト教徒 1,150 人、異教徒 60,000 人であり [van Suchtelen 1921: 170, 173]、オランダ植民地政府はカトリックのラジャをすえることによって、ムスリムの増加を抑制する政策をとった [Vb 23-3-1925-24]。その後、1947 年の時点でエンデ分県の人口 11 万人のうち、55,000 人がキリスト教徒であると報告されている [de Bruyne 1947a: 11, 87]。

12) アルント神父はウィーン学派の人類学者であり、フローレスとその周辺地域に住む多数の「民族集団」に関する民族誌的、言語学的研究をおこなったが、彼は「神言会」の神父でもあり、辞書や伝統的神観念の記述などの著作は宣教活動に利するところがあったと思われる。

くと、因果的支配の概念はアジア・太平洋地域を対象とする人類学的な比較研究のなかで母方オジの姉妹の息子に対する霊的優位や先住者の来住者に対する支配・権威として論じられてきた現象を包摂しているが [馬淵 1974a: 201-244; 1974b: 9-261; Fox ed. 1980; Fox and Sather 1996; サーリンズ 1993], こうした現象は母方オジと姉妹の息子, 先住者と来住者といった特定の関係に内在する事象というよりはむしろ, 「原因」と「結果」の関係にたつ多種多様な関係者のあいだにみられる現象だということである。先行研究ではこのことが明確に論じられてこなかった。つづく本稿の結論部では序論での問題設定をうけ, 因果的支配と所有がもつれあう状況と, そのなかでおこる出来事的一端にふれることにしたい。なお, 本稿では筆者の調査資料だけでなく, ラシが死をまえにしてリオ語 (リセ方言) で書きのこした「私の生涯」と題する自叙伝 [Rasi Wangge 1946a], リオ人の宗教実践を 44 の項目にわけて記述している「リオ人の信仰」[Rasi Wangge 1946b], ラシの祖先に関する歴史伝承を簡潔にまとめた「ピウス・ラシ・ワンゲの出自」[Rasi Wangge 1946c] という 3 つの文書を適宜, 参照しながら議論をすすめる。¹³⁾

1. アルントの辞書の検討

アルントの『リオ語—ドイツ語辞典』には 6,163 余の見出し語が採録されており, それぞれの見出し語ごとにドイツ語による語義の説明, リオ語の用例や成句とそのドイツ語訳が書かれている。見出し語に複数の語義がみとめられる場合, アルントはそのそれぞれに番号をつけている。ドゥアの場合, この番号は 18 までである [Arndt 1933: 63]。以下ではこれらを《 》つきの番号であらわし, 『 』内に辞書の内容を引用する。また, 原文にはないが, 用例や成句に () つきの番号を付す。この番号は用例や成句への言及を容易にするためである。なお, 本稿の全体についていえることであるが, [] は筆者による補足と訂正を意味する。

《1》『至高神の名前』。ドゥアはンガエ ngga'é と一対の存在であり, この両者はさまざまな儀礼の場面で「月の上のドゥア, 土地の下のンガエ」(du'a ghéta lulu wula, ngga'é ghalé wena tana) といったように呼びかけられる。また, カトリック教会は「ドゥア・ンガエ」をキリスト教における神の意でもちいてきた。

《2》『個人名』。筆者はこれまでの調査期間中にドゥアという名の人物と出会ったことがない。ただし, 土地を獲得するなどの顕著な功績をあげた遠祖の名前にドゥアという言葉が付加し, タニ・ドゥア Tani Du'a やムビピ・ドゥア Mbipi Du'a といったように言及することがある。

13) これらの文書の閲覧と翻訳の許可を与えていただいた遺稿管理者の Moses Wangge 氏に感謝する。なお, 「私の生涯」は家族への遺言書をかねた自叙伝であり, 「リオ人の信仰」と「ピウス・ラシ・ワンゲの出自」はラシがラジャとしてリオ文化の構築をおこなっていたことをしめす文書として重要である。ラシによる文化の構築とそうしなければならなかった背景については機会をあらためてのべる。

このことから理解されるように、ドゥアは個人名ではなく、偉大な遠祖に付される敬称といえる。

《3》『老いた (alt), 生存期間をしめす (Lebenszeit angebend)』。用例：(1) 『ana ina so du'a umu kai ngéré lima esa. この子が6歳ごろ』。(2) 『ana éo du'a. 最年長の、最初に生まれた子』。(3) 『weta kau éo du'a ina. おまえの最年長の姉妹』。(4) 『ka'é [éo] du'a. 最年長の兄(姉)』。

(2)～(4)のドゥアは「老いた」という意味ではなく、あきらかに「最初の」あるいは「最初に生まれた」の意でつかわれている。また、アルントは後述の《5》でドゥアの語義を「最初の」とし、その用例として『fai kai éo du'a. 最初の妻』をあげている。それゆえ、(2)～(4)は《3》ではなく、《5》の用例をなすものといえる。

「生存期間」をどう理解するかにもよるが、(1)～(4)のなかで「生存期間」に該当するのはドゥアではなく、(1)のなかのウム umu(年齢)や(1)に欠落している年や歳を意味するヒワ hiwa といえるだろう。(1)はこのヒワがかけているために、不完全な文章になっており、それを補うと、¹⁴⁾「この子がドゥアになり、6歳ごろ」という意味になる。

《4》『結婚可能な (heiratsfähig), 一人前の (erwachsen), 老いた (alt), 既婚の』。用例：(5) 『ata haki éo du'a. 成人した、既婚の男』。(6) 『kai du'a dowa. 彼女(若い女)は妊娠した(既婚もしくは未婚)』。(7) 『ata (éo) du'a. 老人(若者との対比で)』。(8) 『ata du'a. 両親, 老人, 祖先 (Vorfahren)』。(9) 『sai ata du'a welu. 祖先からの遺産として, 父の時代以来』。(10) 『tana éo ata du'a. 祖先から受け継がれた土地』。

アルントはドゥアを「適齢期に達した」、「一人前になった」、「結婚した」、「妊娠した」と訳しているが、リオ語にはドゥアとは別に、これらの事態を別々に、かつ明確に表現できる言葉がある。¹⁵⁾

アルントの訳では(7)と(8)のちがいがはっきりしないが、これはアタ・エオ・ドゥア ata éo du'a とアタ・ドゥア ata du'a が明確に識別されていないことによる。(7)は、エオ éo に付されている括弧をとると、文脈によってさまざまに解釈される「年長の者」(ata éo du'a)を意味するようになり、「親」を意味する(8)とは明確に区別される。¹⁶⁾ また、(8)～(10)でアタ・ドゥアは「祖先」とも訳されているが、この翻訳は不適切といわざるをえない。祖先は通常、エンブ・マモ embu mamó と表現され、アタ・ドゥア(親)とは明確に区別される。

《5》『最初の』。用例：(11) 『fai kai éo du'a. 最初の妻』。この語義とその用例についてはすでに《3》の項で論じた。

14) ヒワを補足した文章はつぎのようになる。“Ana ina so du'a umu kai ngéré hiwa lima esa.”

15) それぞれの表現は以下のとおり。「適齢期に達した」(女性の場合: ngala haki dowa, 男性の場合: ngala fai dowa), 「一人前になった」(du'a dowa), 「結婚した」(女性の場合: haki dowa, 男性の場合: fai dowa), 「妊娠した」(bhétu, no'o weki tebo).

16) インドネシア語の orang tua が「両親」、orang yang tua が「老人」となるのと類似している。

《6》『出自 (Abstammung), 一族の祖先 (Stammeltern)』。用例：(12) 『du'a neku ré'é raka. 私の出自は卑しい (gemein)』。(13) 『du'a bapu. 一族の祖先, 家の中にある供物をそなえる石』。(14) 『du'a bapu wisu lulu. 家に滞留する祖先』。(15) 『du'a bapu ata mata. 死んだ祖先』。

(12) は第 2 節でのべる「原因者」としての祖先に言及する文脈でのべられたものと推測される。だが、(12) がのべられた文脈があきらかでない以上、(12) は「私のドゥアはきわめて良くない」としか訳せない。ドゥアが「出自」や「一族の祖先」といった意味をにないうかどうかは決定的に文脈に依存する。¹⁷⁾ なお、(13) ～ (15) にあるドゥア・バプ du'a bapu という成句はリセとその周辺地域ではつかわれない。

《7》『自分の所有する (eigen), 血縁の (leiblich), 所有物 (Eigentum)』。用例：(16) 『wi kamba tau du'a kai. 水牛を自分の所有物として連れてゆく』。(17) 『ina ana du'a ghé. これは彼の子だ (dies ist sein eigenes Kind)』[ghé はリセ方言における kai (彼／彼女) にあたる]。(18) 『ebé deki golé da ghawa nua no'o du'a du'a. 彼らはそれぞれの村に下っていった』。(19) 『wawito éo nara du'a [ebé]. 彼女たちの血のつながった兄弟であるワウィ・トロ星 [アンタレス] (Wawi Toros eigener, leiblicher Bruder)』。

ドゥアをやむなく「所有者」と訳すことはみとめられるが、「所有物」と訳すことはあきらかにあやまっている。(16) は『自分で』(tau du'a kai) 水牛を連れていった」としか訳せない。また、アルントは (19) に「血縁の」という意味をみとめているようであるが、(19) と (17) におけるドゥアの意味に大きなちがいはない。また、(18) は《9》のノオ・ドゥア・ドゥア no'o du'a du'a という成句の用例をなすものといえる。

《8》『自身 (selbst)』。用例：(20) 『du'a neku. 私自身』。(21) 『du'a kai. 彼自身』。(22) 『gaé du'a [kai] pila ngga'é [kai]. 自身, (罪を犯した) 当の者をさがせ (嵐のときの祈り) (suche ihn selbst, den Richtigen (der die Sünde getan; Bitte bei einem Unwetter))』。(23) 『Du'a dowa tenu du'a kai. 神は神自身に由来する』。

アルントはドゥアをしばしば「自身」と訳しているが、第 3 節でみるように、(20) や (21) のような表現は文脈ごとに「自身」以外の表現もつかって訳し合わせる必要がある。

(22) は意味不明の文章であるが、あるリオ語の話者は (22) のピラ pila がピリ pili (つまみあげる, ひろう) の誤植である可能性を指摘していた。そうであるならば、(22) は「当の者をさがせ, 彼自身をつまみあげよ」という意味になる。(22) は (近親相姦等の) 重大な禁忌違反がひきおこす天変地異の際にとなえられる祈りの言葉であったと推測されるが、この推測は上の訳と一致する。¹⁸⁾

17) 「出自」と「一族の祖先」はそれぞれ ngé wa'u (字義的意味：成長する・降りる＝出る) および前述の embu mamó と表現されるべきであろう。

18) この段落を書くにあたり、ライデン大学の Jan van Bremen から有益な示唆をえた。

《9》『各人、それぞれに』。用例：(24) 『no'o du'a du'a. それぞれ』, (25) 『ebé wesi peni dowa no'o du'a du'a. 彼らはそれぞれの〔豚、鶏に〕餌を与えた』, (26) 『ata mosa laki no'o du'a du'a. それぞれの首長』, (27) 『leka sa'o no'o du'a du'a. それぞれの家で』, (28) 『lélé dowa ngai no'o du'a du'a. それぞれの意向にもとづいて』。「各人、それぞれに」はドゥアの語義ではなく、ノオ・ドゥア・ドゥア no'o du'a du'a という成句の語義である。ノオ・ドゥア・ドゥアは文脈によって「それぞれに」あるいは「それぞれの」を意味する。

《10》『相互に』。用例：(29) 『weta nara ada owi du'a ebé. 兄弟姉妹はたがいに尊敬しあう』。筆者の知るかぎり、ドゥアは「相互に」という意味ではつかわれず、¹⁹⁾ (29) は「兄弟姉妹は彼ら自身を尊敬する」としか訳せない。

《11》『個人 (Person), 個人的存在のための数詞』。用例：(30) 『embu mamó [sa] du'a. ひとりの祖先』, (31) 『[sa] du'a [sa] kegu. 各人、ひと握り』。(31) は米などを計量し、供出する文脈でのべられた文と推測される。(30) と (31) の含意については第3節でのべる。

《12》(32) 『du'a déwa. 自身, 自分の (eigen), 自分の家族から』, (33) 『ngawu du'a déwa kami. われわれの財物』, (34) 『du'a déwa ngata. 彼らの (sein eigen)』。リセとその周辺地域ではドゥア・デワ du'a déwa という表現はつかわれない。

《13》(35) 『du'a hela. 霊 (ein Geist)』。リセとその周辺地域ではドゥア・ヘラ du'a hela という霊的存在は知られていない。

《14》(36) 『du'a ngga'é. 自身, 自分の (eigen), 身内の, 所有者 (Besitzer), 源, 原因』, (37) 『soli du'a ngga'é kau. そして, おまえ自身』, (38) 『du'a ngga'é ebé. 彼ら自身』, (39) 『rau renda éo du'a ngga'é ngata iwa. 自分の所有物ではないものを家から盗み出す〔他人のものではないものをもちだす〕』, (40) 『ngéré du'a ngga'é [kai] iwa ina. あたかも, その所有者がいなかったかのように』。

アルントはドゥア・ンガエ du'a ngga'é を「身内の」、「源」、「原因」と訳しているが、こうした訳には無理がある。このことは (37) ～ (40) の用例がこれらの訳を支持していないことからあきらかである。だが、次節でのべるように、ドゥアは「源」や「原因」と密接なかわりがある。

(37) (38) のドゥア・ンガエ du'a ngga'é は《8》の (20) (21) におけるドゥアとおなじである。また、(39) のドゥア・ンガエ・ンガタ du'a ngga'é ngata は《16》のドゥア・ンガタ du'a ngata とおなじ意味でつかわれている。これらのことはドゥアとンガエが別個の、しかし類似する存在のラベルであることを示唆している。おなじことは「儀礼言語」(ritual language) の

19) 「兄弟姉妹はたがいに尊敬しあう」は rapa(相互に) という言葉をつかい、つぎのように表現される。"Weta nara rapa ada owi."

構成からいえる。東インドネシアの儀礼言語は多くの場合、類似する意味内容の一对の句あるいは文章から構成されるが [Fox 1988], 《1》でのべた「月の上のドゥア, 土地の下のンガエ」(du'a ghéta lulu wula, ngga'é ghalé wena tana) のように, ドゥアとンガエは儀礼言語のなかでつねにそうした関係におかれるからである。²⁰⁾

《15》(41) 『du'a ngara. 自分の (eigen), 自身, 所有者 (Eigentümer), おなじ村に住む者』。
 (42) 『nua du'a ngara. 自分の村, 彼の居住地』。

《16》(43) 『du'a ngata. 自身, 自分の所有する (eigen), 所有者 (Besitzer)』。(44) 『pu'u kaju du'a ngata dau rina roa. 所有者がいる木についてはまず許しを請わなければならない』。

《15》と《16》のドイツ語訳からあきらかになるのは, アルントがドゥア・ンガラ du'a ngara とドゥア・ンガタ du'a ngata とのちがいを明確に識別していなかったことである。ンガラとンガタは「自」と「他」を対比させる反意語であり, ドゥア・ンガラはキョウダイのような「父系近親者, 身内」, ドゥア・ンガタはその外部にいる「他人」を意味する。したがって, (42) と (44) はそれぞれ「われわれの村」, 「他人の木〔を採取するに〕はまず許しをもとめなければならない」と訳すべきである。

リオ語の話者はしばしばドゥア・ンガタをインドネシア語の「所有者」(pemilik) にあたると説明する。だが, この説明はかならずしも正しくない。つぎの文章—「そこは『他人』(du'a ngata) のングボ (耕地) だ, そんなことは許されない, 道理にはずれたことをしてはならない」(Gharu ngebo du'a ngata, iwa ngala, ma'é tau réwo.)—は X のングボを無断で開墾した Y をいさめて第三者の Z がのべたものであるが, この文章中の「他人」の箇所「所有者」を挿入してみると, ドゥア・ンガタが「所有者」と置換可能な言葉ではないことがはっきりする。

《17》(45) 『du'a ria. 高齢の』。(46) 『du'a ria bupu muwa. 非常に高齢の』。ドゥア・リアはドゥアとリア ria (大きな) からなる成句である。用例 (8) のアタ・ドゥア ata du'a が親を意味するのとおなじように, アタ・ドゥア・リア ata du'a ria は祖父母や曾祖父母を意味する。

ドゥア・リアを単に「高齢の」と訳すことにはつぎのような問題がある。すでにのべたように, 父系リネージの成員は隣接する複数の村落に集住する。そのために, 日ごろ頻繁なつきあいのある高齢者の大半は男性の父系関係者とその妻であり, 彼らは自分の (類別的な) 祖父母や曾祖父母なのである。これとおなじことは親の世代の年長者についてもいえる。親と同世代の者は自分の (類別的な) 「母」(iné) や「父」(amé) であり, 彼らは「アタ・ドゥア」(親)なのである。このことと関連づけると, アルントが用例 (41) で「父系近親者」を意味するドゥア・ンガラ du'a ngara を「おなじ村に住む者」と説明していることは興味深い。

20) エンデ島の西部で話されているエンデ語の場合, ドゥアという言葉はつかわれず, そのかわりに ngga'é がリオ語のドゥアという言葉に相当する役割を果たしている [Aoki and Nakagawa 1993]。

《18》(47)『du'a ra'i. 最初の, 最初に』. (48)『du'a ra'i ra'i. 最初に, はじめに』. (49)『pu'u du'a ra'i ra'i. 時間の始まりにおいて〔最初の最初に〕』. (50)『kai pai [sa] wiwi du'a ra'i. 最初に彼はよんだ〔最初に彼は一度だけよんだ〕』. (51)『manusia éo du'a ra'i. 最初の人間』. 《18》の(47)～(51)はいずれもドゥア・ライ du'a ra'i という成句の用例である.

以上のようなアルントの辞書の検討からあきらかになることの1つは, ドゥアという言葉の用法には大まかにいて「最初の」や「老いた」といった時間的な「先行性」(precedence)をあらわす形容詞的な用法と「所有」や「所有者」と関連する名詞的な用法の2つがあることである. これは偶然のことでも, 2つの同音異義語の混同に由来するものでもない. リオ語はオーストロネシア語族, ヘスペロネシア語派のビマ・スンバ・グループに属しているが[LeBar 1972: 68, 90; Wurm and Hattori 1981], オーストロネシア語族では多様な地域的バリエーションをとめないながら, 時間的な先行性と支配, 権威, 土地への本源的権利といった現象とのあいだに強い結びつきがみられることが指摘されているからである[馬淵 1974a: 201-244; 1974b: 9-261; Fox ed. 1980; Fox and Sather 1996; 杉島 1987]. また, それと同時に, アルントの辞書の検討からあきらかになるのは, アルントがドゥアという言葉やドゥアをふくむ成句を「自分の所有する」(eigen), 「所有者」(Besitzer, Eigentümer), 「所有物」(Eigentum)と翻訳し, 説明しているにもかかわらず, ドゥアという言葉がはっきりと所有あるいは所有者を表現しているといえるのは51ある用例のなかで(40)ただひとつだけということである.

2. ドゥアの形容詞的用法

アルントの辞書の用例(1)では6歳の子供が「ドゥアになった」(du'a dowa)という表現がなされている. こうしたドゥアという言葉の幼年者への適用はけっして異例ではない. ドゥアはしばしばロオ lo'o(小さい, 幼い)と対比的にもちいられる言葉であり, 6歳程度の幼年者は「小さな子(子ども)」(ana lo'o)に分類される.にもかかわらず, 「ドゥアになった」という表現がつかわれている. このことはドゥアという言葉が単なるロオの反意語ではないことをしめしている. そうであるならば, 「ドゥアになる」とはどのようなことなのであろうか. ラシは「私の生涯」の一節で母を幼いうちに失った思い出をのべたあとで, 自分の幼年時代をつぎのように回想している.

私と妹は「ドゥアになり」(du'a dowa), [歩いて 20 分ほどの] ウォロ・ファイ村²¹⁾の近くにあった畑まで歩いていけるようになった. 赤ん坊だった[異母キョウダイの] ウォダも

21) ウォロ・ファイ村, および後出のオト・パウ村とウォロ・ムデ村はラシが所属する地縁的父系リネージのメンバーたちが住む村々である.

歩けるようになったが、歩きにくい所では手をひいてやらなければならなかった。…父は私とウォダに〔歩いて 40 分ほどかかる〕ウォロ・ベト村近くの畑で鳥追いをすることを命じた。しかし、ウォロ・ベト村でゴングや太鼓が鳴ると、私たちは踊ってばかりいた。また、ウォダはしばしば寝坊し、鳥追いにいかなかった。そのために、私ひとりでいくことも多かった。

父は〔ウォロ・ベト村から遠くない〕オト・パウ村の近くでも畑をつくり、私はこの畑でも鳥追いをした。そして、ワケの母〔FFyBSW, 父の父の弟の息子の妻〕、すなわちラトゥ・ヌサの妻と寝ていた。…私は 2 年のあいだ種まきの日から、稲刈りがおこなわれるまで、鳥追いをつづけた。父はその後、〔歩いて 30 分ほどかかる〕ウォロ・ムデ村の近くでも畑をつくったが、この畑でも鳥追いをした。

仕事ができるようになると、私は父の姉妹であるセペの家で飯を食べ、〔ウォロ・ムデ村に住んでいた〕父の姉妹の息子のアレやアロと親しくし、〔やはりウォロ・ムデ村に住んでいた〕ドオ〔FFyBSS, 父の父の父の弟の息子の息子〕の家で寝るようになった。…

父は〔ウォロ・ファイ村近くの〕ラテ・ログでも畑をつくり、私はウェカ *wéka* 鳥の番をした。そして、何度もラテ・ログにある洞穴で、父のエジャ *éja*〔FZH, 父の姉妹の夫〕²²⁾であるオナと寝た。そして、ジャワ・デガ *jawa dega*〔10 月に種をまき、1 月の食料の乏しくなる時期に収穫されるトウモロコシ〕やジャワ・ワウ・パレ *jawa wa'u paré*〔稲とともに 12 月に種まきをするトウモロコシ〕が硬くなるまで鳥追いをした。そして、弓矢がつかえるようになると、父や祖父とともに、〔十数キロメートルから数十キロメートルはなれた、いずれもリセ外にある〕ウォロ・ガイ（ドンガ）、ンガジャ、ジョブ、ウォロ・ジタ、モニ・ウォロ・アラ、それに〔リセ内の〕プスでの戦いに参加するようになった。

また、ある時は、婚資の返却をめぐるもめごとを仲裁する祖父についてウォロ・ベト村にいった。祖父は、そこでえた雌ヤギ 1 頭をくれた。このヤギは多くの子をなした。父はそれらを何頭も屠ったが、それでも私は大小ふくめ 60 頭のヤギを見てまわっていた。このヤギは本当によくふえ、雌の子ヤギを 3 頭ずつ産んだ。私はたくさんのニワトリも飼っており、多くの人がニワトリと米を交換し、私のえた米は 60 ボテ *boté*〔数十キログラムの粳米がはい入る容器〕にもなった。この米は祖父の葬儀がおこなわれたときにすべて消費された。私はまた 4 人かつぎの赤毛のブタも飼っていた〔Rasi Wangge 1946a〕。

この文章でドゥアになることは一人前に仕事ができるようになることと密接に関連づけられている。つまり、ドゥアになった子どもは畑仕事を手伝うようになり、家畜の世話をはじめ

22) *éja* は妻の与え手と受け手の同世代の男性間でもちいられる親族名称である〔中川 2001; Needham 1968; 1970〕。

る。だが、自分が世話をした家畜やそれと交換することによってえた米を自分の自由にすることはできない。父は必要に応じて、そして、おそらくはラシに無断で、ラシの家畜や米を消費しつづけているからである。ここで想起されるのはアルントがドゥアを「所有者」と翻訳していることであり、すでにみたように、親は「ドゥアの人」(ata du'a) とよばれる。ラシは「リオ人の信仰」のなかで親についてつぎのようにのべている。

26. 「母と父」(iné ema). リオ人は母と父を慈しみ、母と父の言うこと、命ずることには何でもしたがう。食事のときは母と父がまず食べる。…母と父の死後は、墓の清掃を心がけ、食事をそなえる。…また、遠方にでかけるときには、まず母と父に報告し、自分のことをまもってくれるようにねがう。母と父に怒られたときには、恨んではならず、黙っていなければならない。われわれの財物は何であれ、母と父が諸事をとりしきっているかぎり、親の許可なしにもちだすことはできない。母と父が生きているあいだわれわれにはいかなる権限もない。…リオ人は母と父を恐れる。母と父の言うことにしたがわないと、若死したり、何をやってもうまくいかなくなる。死なずに生きていても、さまざまな困難にみまわれることになる。…母と父に対して過ちを犯したときには、謝罪し、財物〔家畜や金〕を与えて慰撫につとめる [Rasi Wangge 1946c].

ここにのべられている子をみまうさまざまな不幸は悪事の報いとして自然にもたらされる災厄のようなものではない。リオ語によるいさかきの場面では、怒りにまかせて「おまえなんか死んでしまえ」(mata léwa miu!) という言葉がよく口にされる。これは親子間のいさかいでもおなじであり、親は子の死をねがうことで怒りをぶちまけるのである。²³⁾ これがラシのいう「母と父に怒られる」ことの中心的な要素である。しかし、怒りの言葉そのものが子に不幸をもたらすわけではない。問題なのは子の死をねがうまでの激しい怒りであり、こうした怒りこそが子にさまざまな不幸をもたらすのだといわれる。

したがって、親は子に強い支配力を行使しうる存在なのであり、親は子との関係で「ドゥアの人」(ata du'a) とよばれる。これらのことからつぎのような結論がみちびきだされがちである。すなわち、子との関係で「ドゥアの人」とよばれる親は子を所有物として支配する子の所有者なのである。それゆえ、親が子を随意に処分できるのは当然であり、親によってもたらされる子の死は親による処分行為の極限形態なのである。また、おなじ理由から子の労働の産物に対して親は所有権をもつことになる。

23) 母ならば「おまえなんか悪い血（経血）とともに流れてしまえ」(béré no'o ra ré'é), 祖父母ならば「(あの世にいくときに自分の) 肩掛けバッグをもて」(miu téki rémbi neku) といった表現もつかわれる。

処分は近代的所有権の中心的な構成要素であるが、²⁴⁾ それは「自己所有」(self-ownership) に由来する。自己所有とは自己が自己の身体とその諸能力を所有物として本源的に支配しているとする信念・信仰であり、労働所有説は自己所有からつぎのような議論を展開する。自己は自己の身体とその諸能力をつかって、つまり労働によって作物を栽培したり、家畜を飼育する。定義上、労働は自己の所有物である。それゆえ、自己が労働をとおしてつくりかえた世界の一定部分は自己の所有物であり〔ロック 1968: 31-33〕、自己はその支配・所有者としてそれを随意に処分できる。ここから自己以外の何ものにも依存しない所有者としての個人がたちあらわれてくる。マクファーソンは近代世界のなりたちに根源的な影響をおよぼした「所有的個人主義」(possessive individualism) の考えをつぎのような言葉で要約している。

個人は、自己の身体と諸能力の所有者であるゆえに自由…〔であり〕、人間の本質は他人の意志への依存からの自由であって、自由は所有の関数である。社会は、諸個人の諸能力の、および彼らがそれらを使用して獲得したものの所有主として、相互に関係させられた自由平等な諸個人のあつまりとなる。社会は所有主間の〔商品〕交換の諸関係からなりたつのである〔マクファーソン 1980: 13; Macpherson 1962: 3〕。

近代世界システムから中部フローレスで実施される土地政策にいたるまで、現代世界でおこるさまざまな事象の基底にあるのはこうした所有者としての個人に対する信念・信仰にほかならない〔杉島 1999a; 2001〕。

だが、フローレス中部における親による子の支配を自己所有に由来する現象とみなすことはできない。すでにあきらかなように、子の身体とその諸能力を支配しているのは親であり、自分ではないからである。同様のことは「リオ人の信仰」のなかのつぎの文章からもいえる。

27. 「年寄」(ata du'a ria)／「功労者」(ata godo)。リオ人は年寄、功労者、「養育者」(ata paga)、父系集団の長を恐れる。リオ人は年寄に怒られることを恐れる。とりわけ「祖父母・曾祖父母」(mamo embu) に「おまえなんか死んでしまえ」といった言葉で怒られることを恐れる。彼らにはいつも良くし、過ちをおかしたときには財物を与えて慰撫につとめ、動物を屠って、一緒に食べる。彼らには母父とおなじ気持ちで接する。

28. 母方親族 (ngé wa'u)。リオ人は母方親族を非常に恐れる。儀礼の際にはかならず彼らを招待し、〔男ならば〕母方親族の〔女性〕成員と結婚する〔つまり、母方交叉イトコ婚をお

24) デュモンは所有権という観念をインドにあてはめることはできず、それは個人という観念とむすびついた近代の観念であるとのべている〔デュモン 1997: 30-31〕。

こなう]。また、病気になったり、仕事があまくいかないときには母方親族のところにでかけてゆく。…「本・根」(pu'u hamu) である母方親族が怒った場合には、さまざまな困難にみまわれる。母方親族の代表者には「しばしば」金や家畜を与える（これは「本に水をかけ、根を濡らす」とよばれる）。また、功労者についても母方親族とおなじことが信じられている。…[29～32 省略]…

33. 「働き者」(ata bogo). 「働き者」は他人の子供を「養育する」(paga). 養育された子どもが男であり、仕事があまくいって財産をえたときには、「一人前になった」(du'a dowa) ときには、「養育してくれた者のことを」忘れてはならない。[自分を育ててくれた] 働き者に怒られたときには、母父の場合とおなじようにする。慰撫の仕方も母父の場合とおなじである [Rasi Wangge 1946c].

この文章からあきらかなように、親以外のさまざまな関係者が自己に対して親とおなじような支配力をもっている。また、ラシはのべていないが、彼らの支配力は親の場合とおなじく、死後も消滅することはない。彼らは卜占や夢などをとおして自らの意思をつたえてくる。そうであるならば、自己は生涯をとおして、親や親以外のさまざまな関係者の支配下におかれるのであり、とうてい自己の身体とその諸能力の所有者にはなりえない。また、ラシの文章からあきらかになるもうひとつのことは、こうした親以外の関係者が親と密接に関連づけられていることである。このことを念頭におきながら、親以外の関係者と自己との関係に目をむけてみることにしよう。

「養育者」とは親にかわって自分を「養育」(paga) してくれた者のことであり、親にも等しい存在になるだけでなく、被養育者はしばしば「養父」(ema paga) の子とみなされる。ラシは先に引用した自叙伝の一節で死んだ母にかわって面倒をみてくれた者にくりかえし言及しているが、これは彼らに対する謝意をあらわすものであり、このことは養育という行為が生みだす恩義の大きさをしめしている。また、「功労者」とは親にかわって婚資を支払ってくれた者のことであり、結婚の当事者から生まれた子は「功労者」の父系子孫として位置づけられる。

リオ語による親族分類の重要な特徴のひとつは、多様な親族関係者が妻の授受関係にそって妻の与え手としての父系関係者と妻の受け手としての父系関係者に二分されることである。前者は「母・父」(iné amé), 後者は「子・孫」(ana embu) とよばれ、母方親族と自己はそれぞれ「母・父」と「子・孫」のなかに位置づけられる。この両者のあいだではさまざまな機会に贈与交換がおこなわれるが、こうした交換において母方親族は親が子に対しておこなうのとおなじように、自己に食物や衣服を与える。また、母方親族は親の場合とおなじく、自己の存立を可能にする、いわば生命の源とみなされている。そのために、母方親族との関係が悪化すると、自己はさまざまな不幸にみまわれることになる。それゆえ、自己は母方親族の要求にか

なった金や家畜を贈り、母方親族との良好な関係をたもとうとする [杉島 1993].

上の引用文で「祖父母・曾祖父母」は「年寄」の典型としてのべられている。「年寄」と訳したアタ・ドゥア・リア *ata du'a ria* は「ドゥアの人」(*du'a ria*) に「大きい」(*ria*) という形容詞をつけたものである。このことは「祖父母・曾祖父母」が親をうわまわる存在であることをしめしているが、「祖父母・曾祖父母」が親に対して親としての支配力をもつことから理解されるように、親の子に対する支配力は世代的に連鎖し、下位世代の者を包摂してゆく。そして、事実、タナ・リセではより上位世代の父系祖先がより偉大な存在として語られる傾向があり、子孫により大きな影響力をおよぼしつづける。

以上でのべたことからあきらかなように、親に言及せずに自己に対して強い支配力をもつ親以外の関係者について語ることはできない。したがって、彼らは親を前提とし、親にもとづいて概念化されているのである。また、親とこれらの関係者は自己の存立を可能にした存在といえる。親が結婚しなければ、養育されなければ、そして生命の源がなければ、自分という存在はありえない。自己が存在するのはもっぱら彼らのおかげなのである。彼らの自己に対する支配力を理解する糸口はこのことにある。

すでにのべたように、アルントはドゥアを「源」や「原因」と訳しているが、この訳には無理がある。しかし、アルントがドゥアを「源」や「原因」と訳すにいたった理由やその背後にあると思われるリオ語の話者による説明を想像することは困難ではない。

中部フローレスではすべての物事や現象の背後には、それを根源的になりたせている原因があるとされる。こうした原因は「根本」(*pu'u*) と表現され、「根本」はいわば枝先としての物事や現象を決定的なかたちで規定している。このことを端的にしめしているのはニジョ *nijo* である。ニジョはそれを口にするだけで物事や現象のありようを変化させるための呪文であり、ムカデに刺された痛みをとりのぞくニジョ、豊穡をもたらすニジョ、死者をあの世に送り出すニジョ、畑仕事を早く終わらせる（ために畑の広さを半分におりたむ）ニジョ [杉島 1991: 763] 等々、無数ともいえるニジョが存在する。

ニジョがこうした効力をもつのはそのなかに物事や現象の「根本」に言及する言葉がふくまれているからである。この言葉は「母」(*iné*) とよばれる。しかし、それが人間の名であることはきわめてまれである。たとえば、上にあげた4つのニジョの「母」はそれぞれ「エイと海亀」(*pari no'o kéra*)、「大海」(*mesi ria*)、「腐ったバナナ」(*muku moso*)、「羽根をとじた蝶」(*nggaké nggepo*) である。こうした「母」はみだりに口外してはならない秘儀的な知識のひとつであり、それをえるにはニジョの「母」を知っている者に、妻の受け手から妻の与え手に贈られる財物のカテゴリー (*liwu éko*) に属すもの（たとえば現金）を与えなければならない。

上の引用文のなかでラシものべているように、「母方親族」は「本・根」(*pu'u hamu*) とよばれる。このことは自己に対して強い支配力をもつ関係者と原因としての「根本」との密接な結

びつきをしめしている。また、母方親族は敬意をこめて、「始原の本としての母、原初の根としての父」(iné pu'u pu, amé hamu olo) という儀礼言語でも表現され、自己は母方親族との関係で「大枝・小枝」(ngga'a rada) にたとえられる。これとおなじ「根本」との結びつきは親についていえるはずである。すでにのべたように、母方親族は親を前提とし、親にもとづいて概念化されているからである。

アルントがリオ語の話者から聞いたのはこうした親と「根本」との結びつきであったと考えられる。子との関係で「ドゥアの人」とよばれる親は子の「根本」なのである。それゆえ、親が子に対して強い支配力をもつとされるのは当然であり、この支配力は親が子の存在を可能にした原因であることに由来する。こうした支配力は人間だけに作用するものではなく、あらゆる物事や現象に拡張されうること、また、「根本」となる存在は、親はおろか人間である必要さえないことはすでにみたとおりである。以下では「根本」とみなされるすべての存在を「原因者」(causer) とよぶことにしたい。また、「因果的支配」²⁵⁾ とは原因者が結果としての存在におよぼす支配のことを意味する。

3. ドゥアの名詞的用法

すでにのべたように、因果的支配と労働所有説はことなる前提にたつ。だが、中部フロレスでは労働所有説の存在を示唆しているともとれる表現がきかれる。具体例をあげると、勤勉に働き裕福になった者は「働いてえた人」(ata kema téi) と表現される。また、親から相続したものではなく、自分が「働く」(kema) ことによって獲得したものは「骨折り」(bogo mo) と総称される。そこには作物や家畜だけでなく、それらを売買することによってえた各種の「財物」(ngawu dhau) やングボ (耕地)、それに家屋や被養育者など、労働の産物すべてがふくまれる。このほかにも、リオ語には農耕や飼育につとめたことの結果を意味する「畑仕事の努力・家畜を飼う努力」(bugu supu)、現在では主として商品作物の意でもちいられる「植える努力」(bugu mula)、自分が世話をして繁殖させた家畜をさす「メス・オスの努力」(supu metu mosa)、行商や仲買によって財をなしたことを意味する「まわり歩く努力」(supu gili) などの表現がある。

これらの表現は労働所有説が存在することの証左のように思われる。だが、子細にながめてみると、かならずしもそうではないことがわかる。「骨折り」には作物や家畜とともに被養育

25) 本稿では因果的支配なるものを近代的所有の概念と比較、対比させながら明らかにすることを目的としており、支配の概念そのものに検討をくわえることを目指すものではない。人類学をはじめとする他者理解を試みるさまざまな学問分野における「専門用語」とおなじように、ここでの(因果的)「支配」は解釈用語として[スペルベル 2001: 41]、すなわち、われわれが「支配」という言葉で思いうかべるイメージと何がしかの類似性があるとの理由から使われている。

者がふくまれており、「骨折り」(bogo mo) という表現のボゴ bogo は前節でのべた他人の子を養育する「働き者」(ata bogo) のボゴとおなじである。このことがしめすように、労働を投下した者は結果としての労働の産物の原因者となり、両者のあいだには因果的支配関係が成立するのである。また、上記の労働の産物をめぐる表現には労働と労働の産物との区別がない。このことは労働所有説が労働（をおこなう者）と労働の対象との明確な分離から出発するのとはことなり、この両者が「根本」と「枝先」のように分離しがたい関係をもっていることを示唆しているといえるだろう。

このように考えてみると、前節で引用した「私の生涯」の一節にみられる「ドゥアになること」(du'a dowa) と労働との関連は偶然のものとはいえなくなる。すなわち、「ドゥアになる」とは自己を原因とする何らかの結果に対して因果的支配をおよぼしうる状態に達することなのである。したがって、「ドゥアになること」は単なる成長や老化ではない。アルントは「ドゥアになる」ことを「結婚可能な」、「結婚した」、「妊娠した」と訳しているが、これらの事態は加齢に由来する現象であると同時に、子の原因者となる契機でもある。また、おなじ理由から親族名称に付されるドゥアを用例 (2) ～ (4) や (11) のように「最初の」や「最年長の」としてのみ理解することも正しいとはいえなくなる。なぜなら、長男子は父の後継者として年少のキョウダイの親がわりとなる存在だからである。²⁶⁾ また、過去において「最初の妻」(fai éo du'a) は家内の諸事をとりしきり、第2妻以下の妻をその傘下におさめていたとされる。

だが、「ドゥアになる」ことが原因者になることであるとしても、ドゥアという言葉が原因者を意味する名詞として人間に適用されることはまれである。このことはアルントの辞書がはからずもあきらかにしている。すでにのべたように、51 ある用例のなかでドゥアがはっきりと所有者の意でつかわれているのは (40) だけである。リオ語では「そのドゥア（原因者）はX氏である」(Du'a kai X.) や「おまえのドゥア（原因者）は誰か」(Du'a kai sai?) といった表現はまったくといってよいほどつかわれないのである。リオ語では物や人が誰に帰属するかをたずねる場合、「これは誰のものか」(Ina éo sai?) や「これは誰の子か」(Kai ina ana sai?) という表現が常用される。

だが、ドゥアという言葉はつぎのような表現のなかで頻繁に名詞的にもちいられる。そうした表現には、①アルントの辞書の用例 (18) および (26) ～ (28) にみられる「それぞれの／それぞれに」(no'o du'a du'a) という成句、②用例 (30) (31) における人の数詞としてももちいられるドゥア、③用例 (20) ～ (22) および (38) にみられる「ドゥア＋人称代名詞」という

26) 中川は中部フローレスのエンデ人の親族体系について、「相対的年齢差を……世代差に翻訳することがしばしばある」とし、弟は父親に対するように兄に対さなければならず、妹は母に対するように姉に対さなければならぬ、という規範についてのべている [中川 2001: 166-167]。

表現, ④用例 (41)~(44) の「身内」と「他人」を区別するドゥア・ンガラ *du'a ngara* とドゥア・ンガタ *du'a ngata* という4種類のものがある。

このうち①と②が相互に区別されるべき社会的存在を表現していることは容易にみてとれるが, ③のドゥアもおなじような働きをしている。つぎの文—『われわれ自身』(*du'a kita*) にこそ誤りがある」(*Sala leka du'a kita.*)—はある問題がおり, その原因の所在を指摘する言葉としてのべられたものである。この発言がしめすように, ③はドゥアにつづく人称代名詞の指示対象を他の社会的存在から区別し, それを話題の焦点として前景化する。おなじことは④についてもいえる。ラシの「私の生涯」のなかのつぎの文—「ほかならぬ『身内の者』(*du'a ngara*) が命じて, もとめて, したがうことはない」(*Élé du'a ngara nosi roa, na'u roa, ta iwa ndu.*)—がしめすように, ④はンガラとンガタという反意語をつかって, すべて社会的存在を二分したうえで, その一方を話題の焦点として浮かびあがらせるのである。

問題はこれら4種類の表現が前景化する社会的存在をどう理解するかにあるが, 筆者はとりあえずそれを原因者として理解する必要があると考える。その理由は③が頻繁につかわれることにくわえ, 原因者を前景化する働きをしていることにある。ラシの「私の生涯」のなかのつぎの文—「すでに『彼自身』(*du'a kai*) に返した, と私はいった」(*Aku nosi pati [walo] dowa leka du'a kai.*)—は日本語にすると「ドゥア+人称代名詞」の箇所に強調のあることがぼやけてしまうが, つぎの文—「森の霊が崇るとすれば, 崇られるのは〔その森を〕開墾する『おまえ自身』(*du'a kau*) だ」(*Demi nitu pa'i sunu sawa leka du'a kau éo gaga.*)—の場合には「ドゥア+人称代名詞」の箇所に強調のあることが感じられるはずである。最初の文は「私」が「彼」の(「彼」が原因者である)財物を「彼」に返却するようにもとめられている状況のなかで発話されたものである。あとの文は「禁忌の森」(*Pu Tana Piré*)を開墾しようとする者に対する忠告としてのべられたものであり, 開墾の原因者である「おまえ」にドゥアが付されている。また, アルントの辞書の用例 (22) から同様な議論を展開できる。

③によって前景化される社会的存在が原因者であるならば, おなじことは①②④についてもいえるだろう。③と①②④から浮かびあがる社会的存在を異質のものとみなす理由がみあたらないことにくわえ, たとえ異質であったとしても, 混同が生じることはさけられないからである。²⁷⁾ 第1節でみたように, アルントは名詞的につかわれるドゥアをしばしば「所有者」と訳

27) そうであるならば, つぎのようなまぎらわしく, 類似する表現のちがいがあきらかになる。「これは彼の子だ」(*Ina ana kai*) と用例 (17) の「これは他ならぬ彼の子だ」(*Ina ana du'a ghé.*) とのちがいは, 後者が前者とはことなり, さまざまな関係者のなかで「彼」こそが子の原因者であることを表明していることにある。また, ①の「それぞれの/それぞれに」(*no'o du'a du'a*) は「各自の/各自で」(*no'o mésa mésa*) とはちがひ, 話題の焦点となっている事柄のそれぞれに原因者がいることや, そのそれぞれが原因者であることを含意している。同様に, ②の人や集団の数詞の用例 (31) の「ひとり, ひと握り」(*sa du'a sa kegu*) と「ひとり頭, ひと握り」(*sa*

しているが、その背景には①～④に原因者を浮かびあがらせる作用があることに対するアルントなりの言語的直感が働いていたといえるだろう。また、第1節でのべたように、リオ語の話者はしばしばドゥア・ンガタ *du'a ngata* (他人) をインドネシア語の「所有者」(*pemilik*) にあたると説明するが、これについてもおなじことがいえる。ドゥア・ンガラとドゥア・ンガタは単なる「われわれ」(*kita*) と「彼ら」(*ebé*) はことなり、「われわれ」と「彼ら」が何らかの物事に対してそれぞれ別個の原因者であることを含意するからである。

以上でのべたことからあきらかなように、①～④は特定の人間をドゥア (原因者) として言及する表現ではない。だが、特定の人間をドゥア (原因者) として言及する文脈がないわけではない。それはリセのなりたちを物語る口承史であり、そこでは儀礼言語を多用する話体によってリセが拡大されてゆく過程が事細かに語られる。口承史の細部にたちいることになるが、リセの領地の大半はウォダ *Woda* とワンゲ *Wangge* という兄弟が中心になって獲得した「功労の土地」(*tana godo*)、すなわち戦争によって手にいれた土地とされる。付言しておく、ラシはワンゲの父系子孫であり、ラシにとってワンゲは5代前の父系祖先にあたる。

口承史の文脈でドゥアという言葉がどのようにつかわれるかをみてみることにしよう。ウォダとワンゲはタナ・リセを拡大するにあたり、その手はじめとしてトゥー・ヘンダ *Tu Henda* というタナからその住民を追いはらい、現在のリセの領地のおよそ6分の1をしめる土地を手にいれたとされる。彼らはこの無人化した土地に住み、彼らへの協力をおしまない同盟者を必要としていた。そこでウォダとワンゲは遠方の土地を追われて流浪していたムビピ *Mbipi* と彼の家族にングボ (耕地) を提供し、彼らを定住させた。このングボは「豚の飼育場、餌入れ」(*Kopo Gana*) とよばれ、ウォダとワンゲがムビピの父系子孫であるムビピ氏族 (*Embu Mbipi*) にングボを提供したことやムビピ氏族のウォダとワンゲに対する関係はつぎのような儀礼言語で表現される。

飼育場はそのドゥアたるウォダが差しだし、餌入れはンガエであるワンゲが提供した (*Kopo du'a kai Woda soro, gana ngga'é kai Wangge sada*)。〔ムビピ氏族の〕母は母たるウォダ、父は父たるワンゲ (*Iné leka iné Woda, amé leka amé Wangge*)。

holo sa kegu) とのちがいは前者中の「ひとり」が原因者であることを含意していることにあり、用例 (30) の「ひとりの祖先」(*embu mamó [sa] du'a*) は「祖先」がその子孫の原因者であることを暗にのべている。そして、④のドゥア・ンガラとンガタ・ンガタは単なる「我々」(*kita*) と「彼ら」(*ebé*) とはことなり、「彼ら」の因果的支配のおよばない「我々」と、「我々」の因果的支配の外部にいる「彼ら」を含意している。ドゥアという言葉の使用をとおしてうかびあがる社会的存在の独立性はそれが他の原因者による因果的支配の外部にいることによって保証されているといえるだろう。

ウォダとワンゲはムベテ Mbete の息子であり、このムベテにはセンダ Senda という兄がいた。センダには7人の息子がおり、彼らはタナ・トゥー・ヘンダ内のプス Pusu という村に住んでいた。だが、彼らはワンゲの暗殺をくわだてたり、隣接する政治共同体の首長の妻を強姦するなどの問題をおこし、そのために、リセは存亡の危機にさらされることになった。そこでウォダとワンゲはセンダの息子たちをよびつけて、つぎのことを約束させた。

〔これ以上問題をおこせば〕骨が腹にはいり、血が穴にみちる (Toko tama tuka, ra benu lubu). 開墾するのは食べるためだけ、サトウヤシの樹液の採取は飲むだけのもの (Menga gaga ka, kéwi minu). ングボは下の端までワンゲのもの、サトウヤシは上の端までウォダのもの (Sepu ngebo Wangge, ghélé moké Woda). 〔おまえたちはその〕ドゥアとなることを求めたり、ングエになることを望んではならない (Ma'é sé'u du'a, sénggé ngga'é). 権限と実権はワンゲとウォダの手中にある (Wiwi lema papé tanga leka Wangge no'o Woda). 末永く、末代まで (Pa'a pi léi, welu pebé lapé) [Rasi Wangge 1946b].

その後も、ウォダとワンゲはリセの拡大をはかり、センダの息子はウォダとワンゲが獲得したフローレス南岸近くに村をつくって住むことになった。だが、上の約束によってセンダの息子はドゥアになることを放棄したために、センダ氏族 (Ana Senda) は現在にいたるまでウォダとワンゲのングボの番をしているとされる。このことはつぎのような儀礼言語で表現される。

〔おまえはングボの〕境の番をする、境は一筋 (Dai hébé, hébé sa tédé). その境のドゥアはウォダ (Hébé du'a kai Woda). 〔おまえはングボの〕界をまもる、界は一筋 (Énga sani, sani sa padi). その界のングエはワンゲ (Sani ngga'é kai Wanggé).

筆者の調査資料とラシが書きのこした文書のなかで特定の人間が原因者の意でドゥアやングエとして言及されるのは上記の箇所だけである。これはおそらく偶然ではない。リセの父系集団の祖先の大半はウォダとワンゲ（および彼らの息子）がおこなった戦争で何らかの「功績」(godo) をあげ、その論功行賞としてウォダとワンゲ（および彼らの息子）からングボを分与されたといわれる。しかし、ムビピ氏族とセンダ氏族はそうではない。ムビピ氏族のングボはその祖先の「功績」(godo) によるものではない。また、センダ氏族は原因者となることを放棄している。したがって、他の父系集団とはことなり、ムビピ氏族とセンダ氏族は彼らのングボの原因者ではないのであり、ウォダとワンゲの因果的支配にいわば完全に服属している。ウォダとワンゲはこうした決定的ともいえる落差のある関係のなかでドゥアやングエとして言及されている。このことから理解されるように、ドゥア／ングエは究極的ともいえる原因者に

対してのみつかわれるべき尊称なのである。

詳細は別稿にゆずるが、中部フローレス（少なくともリセとその周辺地域）では首長の地位がまずあって、その地位をしめる者が一定範囲の領地を統治しているのではない。首長はングボの原因者として、そこに住み、そこから生活の糧をえている者をその因果的支配のもとにおく。首長は何らかの「功労」(godo) によって土地を獲得した父系祖先の「代替者＝後継者」(dari nia) なのである。また、こうした父系祖先が6～7世代前の存在であることを考えるならば、前節でのべた親や親にもとづいて概念化されている原因者が首長の因果的支配のもとにあることは容易に理解される。それゆえに、首長は「一般民」(ana halo fai walu) とは区別される存在なのである。しかし、ウォダとワングの代替者である高位の首長たちは、ムビビ氏族やセンダ氏族の首長だけでなく、他の父系集団の首長をも彼らの因果的支配のなかに包摂している。すでにのべたように、彼らの父系祖先はウォダとワングが中心になっておこった戦争で何らかの功績をあげ、ウォダとワングからングボを分与されたとされるからである。

事例としてはわずかであるが、たしかに口承史のなかでウォダとワングはングボのドゥア／ンガエ（原因者）とよばれている。しかし、彼らはングボを包摂するタナ tana(土地、政治共同体)のドゥア／ンガエとはいわれない。また、ウォダとワングは「人間」(manusia)のドゥア／ンガエとして言及されることもない。だが、文脈にかかわりなく、つねにドゥア／ンガエとよばれる存在がある。それは第1節でのべた「月の上のドゥア（天空神）、土地（タナ）の下のンガエ（土地神）」という儀礼言語で言及される至高神である。

この至高神についてまず指摘できるのは土地神の方が天空神よりもはるかに多くのことが知られているということである。こうした差異が80年以上におよぶ中部フローレスにおけるカトリックの歴史に由来することは否定できない。しかし、筆者はタナ間の戦争が停止されたことによる影響がより大きかったのではないかと考えている。ラシは「リオ人の信仰」のなかで天空神に戦勝をねがう儀礼で中心的な役割をはたす「月・太陽の子」(ana wula leja) となった思い出をくわしくのべているが、²⁸⁾ この回想からあきらかになるのは天空神が戦争と密接なかわりをもつ神であったということである。また、ラシは「リオ人の信仰」のなかで「リオ人は戦争で人が死ぬと、天空神がつまみあげたという」(Ebé nosi demi rapa tau, ata mata ina wula leja téki.) とのべており、現在においても戦死者の遺体は「天空神の依代」(saga wula leja) としてつかわれるアウ au とよばれる竹²⁹⁾ につるし、埋葬されることはなかったことが記憶されている。こうした言語表現や儀礼行為と関連していると思われるのは、「リオ人の信仰」のなかのつぎのような記述である。

28) この儀礼はリセとその南側に隣接するンドリ Ndori というタナとの戦争の際のものであった [Rasi Wangge 1946a]。なお、リセとンドリとの戦争は1905年におこなわれた [van Suchtelen 1921: 12]。

29) この竹は *Bambusa vulgaris* var. とと思われる [Dransfield and Widjaja 1995]。

屠った家畜の「最上の部位である」「心臓と舌」(pusu lema) はすべて「戦勝をねがう儀礼がおこなわれる」「月・太陽の家」(oné wula leja) にもってくる。そして、調理の後、[村の中央にある] 広場 [の石柱], 月・太陽の家, ヘダ heda (会議場・銃器庫) にそなえる。そして、月と太陽の子は剣と槍をもち、日が昇ると儀礼をおこなう。敵を撃ち殺すために3日3晩儀礼をおこなう。もし味方の軍勢に死者がでると1晩だけにする [Rasi Wangge 1946c]。

この文章でラシものべているように、戦勝をねがう儀礼では頻繁に家畜が供犠されていた。また、実際におこなわれた人身供犠の具体例は知られていないものの、過去において人間は最高の供犠動物であったといわれる。そうであるならば、味方に死者がでると儀礼が短縮されるのは当然といえる。「天空神がつまみあげた」という表現がしめすように、戦死は天空神が人間の犠牲をもとめたことの結果なのであり、戦死者の遺体は土地神のいる地下には埋葬されず、天空神の依代となるアウ竹につりさげられた。

土地神も天空神とおなじように人間の犠牲をもとめる存在として知られている。土地神はそれぞれのタナの地下に住まい、タナの住人に作物の恵みを与え、人間を「養育」(paga) しているといわれる (tana paga saga, watu mo tondo).³⁰⁾ しかし、土地神は人間に死をもたらす存在でもあり、首長や高位の首長の住む「土地神の家」(oné tana watu) の建築や大きな墓の建造に際して、土地神は人間の犠牲をもとめる。そのために、かならず何人かの死者がでるのだといわれる。また、病気等によって多くの死者がでた年はかならず豊作になるという説明もきかれる。

ラシは「リオ人の信仰」のなかで天空神と土地神について「世界を創造し、われわれ人間をつくった」(du'a ngga'é éo nena ulu ela, éo weti kita ata) 存在としてのべているが、天空神と土地神を究極の原因者とみなすこうした考えのすべてをミッシヨナリーの活動に還元することはできない。アルントは25人のリオ人から天空神と土地神に対する彼らの考えをききだし、それをリオ語で記録しているが、そこではキリスト教の神とはおよそことなる神々の姿が語られているだけでなく、多くの者がドゥア／ンガエを世界と人間の創造者や世界の支配者としてのべている [Arndt 1939; 杉島 1991: 615]。

4. ラシの失脚—むすびにかえて

因果関係の連鎖は—交通事故の原因を天候（や速度、運転者の疲労、タイヤの磨耗、等々）

30) 天空神は唯一の存在であるが、それぞれのタナごとに別々の土地神がいると考えられていたようである。最初におこなった調査の際に、老人たちがリセの土地神と他のタナの土地神のいずれが強いかを議論しているのをきいたことがあるが、彼らはすでに鬼籍にはいった。もっと詳しくきいておかなかったことがぐやまれる。

→その原因→そのまた原因といった具合にたどることが可能であることから理解されるように一解釈しだいでいくらでも長くなる。前節でのべた因果的支配の重層性はこのことに由来する。こうした因果的支配の解釈依存性は因果的支配をきわめて不安定なものにする。一例をあげると、前節でのべた口承史はウォダとワングの子孫たちの語る口承史にすぎない。センド氏族やムビピ氏族は自分たちをングボの主たる原因者とする独自の口承史をもっており [Pengadilan Negeri Ende 1977a; 1996b]、そのなかでウォダとワングの子孫である高位の首長の因果的支配は大幅に弱化される。アルントの辞書の《2》との関連でのべた遠祖に付される敬称は彼らの口承史のなかでつかわれる表現である。こうした現象はリセの内部構成のいたるところで観察される。そのために、一見するところリセは政治共同体としてはすでに崩壊しており、その最終段階に達しているようにみえる。だが、因果的支配の概念を導入することで、それを単に解体や崩壊として記述するのではない展望がひらける。また、オーストロネシア語族における原因としての「根本」の概念の広範な分布と重要性を考えるならば [Fox ed. 1980; Fox and Sather 1996]、因果的支配の概念は中部フローレス以外のさまざまな地域にも適用できるはずであり、また、適用される必要がある。ここから多様な比較研究が可能になることはいうまでもない。しかし、こうした研究の展開は今後の課題とし、以下では冒頭での問題設定を受け、因果的支配と所有とのもつれあいが本格化する時代状況の一端をのべて、本論のむすびにかえることにしたい。

ラシは商才にとむ精力的な人間であり、『私の生涯』を読むと、タナ・クヌ・リマ自治領のラジャになった 1914 年から 1920 年代初頭までのあいだに、購入等の手段によってリセの内外に 13 のングボをえていたことがわかる。³¹⁾ そのなかでラシにとって特に重要だったのはリセ外のングボにひらいた水田とリセ内のングボを開墾してつくったココヤシ園であった。そこからえられる収穫物はラシの最大の収入源になった。ラシは収入の相当部分を自治領の統治やミッションナリーの布教活動への援助にあてていた。ラシの邸宅の裏には穀倉³²⁾があり、そこには上記の水田その他で収穫される米が備蓄されていた。また、ラシはリセ内外の「放牧地」(kuru) に多数の家畜を所有していただけでなく、邸宅のわきにあった食糧庫には水牛、牛、豚、山鹿の乾燥肉やバナナ等が大量に貯蔵されていた。こうした家畜や食糧は中部フローレスの人々にとって最上の食事である「飯と肉」(aré no'o naké) を訪問客にふるまうためのものであった。ラシはタナ・クヌ・リマ自治領のラジャであった時期においてさえ、毎日、多数の訪

31) 約 11 ヘクタールの水田をのぞき [Pengadilan Negeri Ende 1977b]、すべてのングボはもとの原因者に返却された。そのためにラシがもっていたングボの総面積は不明である。

32) その大きさは幅 10 m、奥行き 5 m、高さ 3 m 程度のものであった。このほかに穀倉は水田付近にもあった。そこには作物起源神話のなかで殺されて稲等の作物に転生したとされる Bobi と Nombi という姉妹を切りきざむために使ったという俎板の一片がおかれていた。

問客があったとのべている。

もめごとの調停を頼みにくる客に食べさせる米は1ヵ月あたり100ルポ lepo [1トン位以上]にもなった。彼らはちょっとしたもめごとでも私のところにやってきた。その数は1ヵ月で数百にもなった [Rasi Wangge 1946a]。

また、ラシは1930年代にいたるまでミッシヨナリーの布教活動に協力し、教会が主催する各種のセレモニーに労働力を提供するとともに、セレモニーの参加者たちに常時、肉と飯の食事を提供していた。

だが、たとえそうであっても、ラシは所有の側に大きく傾いた者とみなされていたと思われる。ラシは田畑、家畜、邸宅のほかに、さまざまな財物を所有していたが、³³⁾ このことが父系近親者をふくむ、多くの人々の「嫉妬」(até lo'o)をかきたてていた。³⁴⁾ 『私の生涯』は自叙伝であると同時に、子や孫への忠告や助言の言葉を数多くふくんでいるが、その末尾近くでラシはつぎのようにのべている。

私はこの手紙を書き、子と孫につぎのことをもとめる。人の言うことをきいてはならない [他人の意志に従属してはならない] (ma'é lélé ata)。自分自身と自分の仕事だけを信じよ。人の助けを期待してはならない。働くことによって自立して生きよ (kema dhato) [Rasi Wangge 1946a]。

この言葉は第2節で引用したマクファーソンによる所有的個人主義の説明を規範的な言葉でいかにえたような響きをもっているが、これはおそらく偶然ではない。晩年のラシはプロテスタンティズムに共鳴し、カトリックからの改宗を考慮していたとされる。ラシは因果的支配と所有とのあいだをゆれうごきながら、しだいに所有的個人主義的な考えを生活信条にするようになっていったものと思われる。『私の生涯』の末尾ちかくで、ラシは自分の生涯をふりかえり、懸命に働いて獲得した財力をつかって自治領を統治するなかで、恩義をおう原因者との関係を等閑視したことが、自分を破滅にみちびいた原因のひとつであったとのべている。

リオ人の全体がすべて友である。わずかの期間だけ友である者、しばしのあいだ友である

33) ラシは自分の帰属する地縁の父系リネージの成員の女性成員が結婚する際、その婚資(金や家畜)のすべてを受けとり、それをさまざまな目的に役立てていた。また、ラシの近親者の記憶によると、1930年代のラシは自動車2台、トラック2台、織機3台、脱穀機3台などを所有していた。

34) これは『私の生涯』の記述からも、ラシと生活をとにした近親者たちの記憶からもいえる。

者、そして、長きにわたって友である者がいる。私が恩義をうけた者についても同じことがいえた。リオの慣習では友はたとえ過ちを犯しても罰してはならない。もし、罰すれば友ではなくなり、関係の修復につとめても無駄である。しかし、彼〔ラジャである私〕は信じなかった。…私は友であっても処罰した。そして、「異常に＝熱く」(*petu*) 働いた（まるで火のように）。その結果、友さえもが私をクパンに見捨てたのである [Rasi Wangge 1946a]。

ラシは 1947 年にクパンで処刑されるが、その遠因はラシがおこなったとされる人身供犠事件にある。ラシは豊作をえるために 3 人の人間を殺害し、先述の水田で「土地神の儀礼（農耕儀礼）」(*nggua tana watu*) をおこなったという罪状で 1940 年に逮捕され、³⁵⁾ 翌年、中部ティモールのアタンプア *Atambua* に流刑される。³⁶⁾ しかし、実際には殺人事件はなかったと思われる。³⁷⁾ エンデ分県の「監督官」(*controleur*) に証言を強要されたラシの近親者たちは生涯、嘘の証言をおこなったことを後悔していたという。また、ラシは「私の生涯」のなかで自分の無実を訴えるとともに、この事件が自分の財産に嫉妬する父系親族と自分を失脚させようとする諸力（ミッシヨナリーおよびオランダ人行政官）との協業によるものであったとのべている。³⁸⁾ だが、ここでの関心はこの事件の背景をあきらかにすることにあるのではなく、³⁹⁾ ラシを失脚させるために人身供犠というまわりくどい物語がつけられた理由にある。

-
- 35) 当時、エンデ分県の「監督官」(*controleur*) であった de Bruyne はラシが 2 人の人間を「屠り」(*doodslagen*)、1 人を殺害した罪状で 1940 年に「フローレス副理事官の指揮による首長特別委員会」(*de speciale Raad van Landshoofden geleid door de Assistent-Resident van Flores*) によって逮捕されたとのべている [de Bruyne 1941: 1]。べつの文書で de Bruyne は、ラシは水田に住んでいた Bima 人の Ali を 1933 年に銃殺したとのべたうえで、Ali を殺さなければ、ラシは水田を自分の所有物にはできなかったと記している [de Bruyne 1947a: 45]。だが、この Bima 人はラシに協力して水田をひらいた流刑者のひとりであり [Sprock 1928: 11]、彼には水田に対する所有権はなかったと思われる。
- 36) ラシは日本軍によって流刑地から解放され、日本軍をフローレスにむかえるために帰島を命じられる。そして、日本軍政期に「リオの酋長」となった。1947 年における処刑の主たる罪状は人身供犠ではなく、オランダへの反抗と敵軍への協力であった [Mr 1947-227; Rasi Wangge 1946a]。
- 37) これまでの調査で筆者はラシによる殺人を確言する人物にであったことがない。当時のことを鮮明に記憶するリセの高位の首長はつぎのようにのべている。ラシが殺害したとされた 3 人の人物はラシに水稻耕作の技術をつたえた Ahi という Bima 人の流刑者、水田近くの村に住んでいた *Ridho Lawé* という女性、ラシの父系親族男性の *Ndopo* (仮名) である。だが、Ahi は 1934 年に赤痢で死亡し、*Ridho Lawé* は 1935 年におこった洪水で溺死し、*Ndopo* は名をかえて 1960 年まで生きていた。また、人身供犠がおこなわれたという水田わきの村の住民はラシの娘や孫と長年にわたり水田の所有権をめぐる裁判で争ってきたが [Pengadilan Negeri Ende 1977b; 1996a; Pengadilan Tinggi Kupang 1981; 1996; Mahkamah Agung RI 1983; 1997]、ラシによる殺人を否定していた。
- 38) こうした協業があったらしいということ以上に、誰がどのような意図で、誰にむけて人身供犠という物語をつくり、発信したかを特定することはできない。ただし、オランダ人行政官が書いた文書や教会側の文章にはラシの功績への言及はほとんどなく [Beding 1999]、きわめて否定的に語られている [de Bruyne 1947a; 1947b; Laan 1974: 1200-1201; cf. Bosselaar 1932]。
- 39) それはおそらく不可能であるという考えに筆者は傾いている。1992 年にハーグ市の「国立総合文書館」(*Algemeen Rijksarchief*) 等でこの事件について詳細に書かれたオランダ側の行政文書を探索したが、発見できなかった。

中部フローレスの因果的支配は他者の存在を可能にした原因者がその他者におよぼす支配であり、処分の一形態である自家消費を目的とするものではない。したがって、たとえ自分の労働の産物であっても、作物や家畜は他者に食べさせるために消費される。家畜は来客などの他者のために屠られるが、作物も同様であり、食事は食物を提供する他者を必要とする。つまり、ひとりで食事をとることは禁じられており、そのようなことをつづける者は「妖術者」(ata polo) になってしまうのだといわれる。このことは「飯を食べるは妖術者、肉を食すは妖術者の靈魂」(ka ola polo, pesa ola wera) という儀礼言語で表現される。だが、妖術者は自家消費の禁止に違反するだけの存在ではない。妖術者はその靈魂を次世代につたえる娘ひとりのをぞき、すべての人間を自分の欲望のままに殺し、サバト風の「祭宴」(bagi bogé) でその肉を仲間うちで分配して食べるのだといわれる。

「妖術者、奴隷」(polo ho'o) という表現が最大の侮蔑語であることがしめすように、妖術者は唾棄すべき人間の典型として忌みきらわれる。だが、神々も妖術者とおなじことをおこなう。前節でのべたように、神々は自らが創造し、養育した人間を犠牲にする。これにくわえ、土地神は通常の妖術者をうわまわる「大妖術者」(polo ria) であり、妖術者たちが殺めた人間の「心臓と舌」をつねに彼らから受けとっているという説明がきかれる [杉島 1986]。また、詳細は別稿にゆずるが、太陽の運行とともにフローレスの東端から飛来するイネ・レケ iné léké とよばれる妖術者はかつて戦争の指揮をおこなう高位の首長（ワンゲの父系子孫）に味方して戦っていたのだといわれる。だが、神々は単なる妖術者ではない。土地神はタナに住む人間を養育し、天空神は戦争をとおして人間にタナをもたらし。したがって、通常の妖術者は他者の存立をいっさい顧慮せずに、他者を消尽するだけのいわば反原因者なのである。

因果的支配と近代的所有がもつれあう状況を生きる者はそのいずれにもとづいて行為してもよい。両者は解釈を介して結びついているために、人びとは原因者としても所有者としても解釈される。⁴⁰⁾ だが、これは人びとが因果的支配と近代的所有とのあいだを頻繁に行来している場合であり、何らかの原因によって、そのいずれか一方にしたがい、他方を無視しているとみなされると、そうはいかなくなる。因果的支配と近代的所有のそれぞれには一前者を否定する妖術者や後者と対立する「封建的」(feodal) な首長のような—それに反する者をめぐる語りが用意されており、因果的支配と近代的所有のどちらかを無視しているとみなされた者はそうした語りにまきこまれることになるからである。現在においてもラシをめぐる語りのなかにはラ

40) 詳細は機会をあらためてのべるが、ある地片に対する因果的支配をめぐる2人の人物のあいだで紛争が生じ、この紛争が民事訴訟に発展することはよくあるが、その場合、この2人の人物は法廷において所有権の概念のもとづいて、自らの主張を展開する。土地紛争をめぐる裁判記録にはこの種の事例が多数ふくまれている。

41) 一例をあげると、すでにのべたように、妖術者は1人の娘のをぞき、すべての子を殺してしまうとされるが、偶然にも3人いたラシの息子はすべて幼年時に他界し、ラシには後継者がいなかった。

シが妖術者であったことを示唆するものが数多くふくまれている。⁴¹⁾

ラシの人身供犠事件とそれにとまなう失脚は因果的支配と所有とのもつれあいが中部フロレスの社会生活に浸透するようになる状況のなかで発生した事件といえるが、この状況の基本的構成は現在にいたるまで大きな変化がなかったように思われる。このことを端的にしめしているのは 2001 年 6 月から 8 月にかけて中部フロレスで大きな関心をあつめた殺人事件である。被疑者の GM は逮捕され、殺害の事実をみとめた [Flores Pos 2001]。しかし、自分は金で雇われただけであり、被害者の血はラシの弟の息子にあたる高位の首長とその息子が作物の実りをよくするために自分の家に保管されている「土地神の金」(ngawu tana watu) を洗うことにつかったという供述をおこなったのだった。そのために、高位の首長の息子は警察の取り調べをうけ、警察に対してだけでなく、対社会的にもいわれのない嫌疑をはらすために多大の努力を強いられることになった。この高位の首長と息子は 1970 年代末からチョウジの植林をはじめ、数千万ルピアの収入をえるようになっていた。2001 年の調査で強く印象づけられたのは商品作物の価格が低くおさえられていたスハルト政権時代に「植える努力」(bugu mula)をつづけた者とそうしなかった者とのあいだにひらく収入の極端な格差と、後者が前者に対していなく強い嫉妬であった。

参 考 文 献

- Aoki, Eriko and Satoshi Nakagawa. 1993. *Endenese-English Dictionary*. Privately printed.
- Arndt, Paul. 1933. *Lionesisch-Deutsches Wörterbuch*. Ende: Arnoldus Druckerei.
- _____. 1939. Dua Nggae, das Höchste Wesen im Lio-Gebiet (Mittel-Flores), *Annali Lateranensi* 3: 141-210.
- _____. 1961. *Wörterbuch der Ngadhasprache*. Studia Instituti Antropos 15. Ende: Pertjetakan Arnoldus.
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Ende. 2001. *Ende dalam Angka 2000*. Ende: Badan Pusat Statistik Kabupaten Ende.
- Beding, Alex P. 1999. *Mgr. Henricus Leven, SVD: Profil Seorang Usukup-Misionaris*. Ende: Sekretariat Provisi SVD Ende.
- Bosselaar, G.A. 1932. *Memorie van Overgave van den Aftredend Assistent-Resident van Flores*. Lisse: MMF Publicatoins, KIT 1295, Fiche 1-3.
- de Bruyne, W.J. 1941. *Halfjaarlijksch-Verslag over het Eerste Halfjaar 1941 van de Onderafdeeling Ende*. (Appendix IX of *Memorie van Overgave van het Bestuur over de Onderafdeeling Ende* by W.J. de Bruyne, privately owned by Jan C.A. van Doormaal in Teteringen, The Netherlands.)
- _____. 1947a. *Memorie van Overgave van het Bestuur over de Onderafdeeling Ende*. (Privately owned by Jan C.A. van Doormaal.)
- _____. 1947b. *Nota van Toelichting bij de Voorziening in het Zelfbestuur van de Lionese Gemeenschappen*. (Privately owned by Jan C.A. van Doormaal.)
- Dietrich, Stefan. 1989. *Kolonialismus und Mission auf Flores (ca. 1900-1942)*. Hohenschäftlarn: Klaus Renner Verlag.
- Dransfield, S. and E.A. Widjaja eds. 1995. *Bamboos*. Bogor: PROSEA.

- デュモン, L. 1997. 『インド文明とわれわれ』 竹内信夫・小倉 泰訳, みすず書房.
- Flores Pos. 2001. 2 Juni, 16 Juni, 27 Juni, 30 Juni, 2 Juli, 30 Juli.
- Fox, James J. 1980. Introduction. In James J. Fox ed., *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 1-18.
- Fox, James J. ed. 1980. *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____. ed. 1988. *To Speak in Pairs: Essays on the Ritual Language of Eastern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fox, James J. and Clifford Sather eds. 1996. *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*. Canberra: Department of Anthropology, Research School of Pacific and Asian Studies, The Australian National University.
- Jobse, P. 1982. In de Marge van het Imperium: Flores als Buitenbezitting 1891-1908. Doctoraalscriptie, Rijksuniversiteit Utrecht.
- Kantor Agraria Kabupaten Ende. 1984. Tanah Suku/Adat/Persekutuan di Kabupaten Ende. Ende: Kantor Agraria Kabupaten Ende. Mimeographed.
- Kantor Statistik Kabupaten Sikka. 1985. *Sikka dalam Angka 1983*. Maumere: Kantor Statistik Kabupaten Sikka.
- Laan, S.P. 1974. Sejarah Gereja Katolik di Wilayah Keuskupan Ende dan Keuskupan Larantuka. In *Sejarah Gereja Katolik Indonesia, Jilid 3b, Wilayah-Wilayah Keuskupan dan Majelis Agung Waligereja Indonesia, Abad Ke-20*. Ende: Percetakan Arnoldus, 1095-1251.
- LeBar, F.M. ed. 1972. *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia, Vol. 1*. New Haven: HRAF Press.
- ロック, J. 1968. 『市民政府論』 鶴飼信成訳, 岩波書店.
- Locke, John. 1974 [1690]. *Two treatises of Government*. New York: Hafner.
- 馬淵東一. 1974a. 『馬淵東一著作集 第2巻』 社会思想社.
- _____. 1974b. 『馬淵東一著作集 第3巻』 社会思想社.
- Macpherson, C.B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. Oxford: Oxford University Press.
- マクファーソン, C.B. 1980. 『所有的個人主義の政治理論』 藤野 渉・将積 茂・瀬沼長一郎訳, 合同出版.
- Mahkamah Agung RI. 1983. Reg. No. 17K/Sip/1983. Jakarta.
- _____. 1997. Putusan No. 2604K/Pdt/1997. Jakarta.
- Mailrapport (Mr) 1915-1418 (Vb 4-8-1916-138). Algemeen Rijksarchief, Den Haag.
- _____. 1916-1205 (Vb 14-9-1917-10). Algemeen Rijksarchief, Den Haag.
- _____. 1916-2040 (Vb 5-9-1917-41). Algemeen Rijksarchief, Den Haag.
- _____. 1917-1599 (Vb 20-9-1918-19). Algemeen Rijksarchief, Den Haag.
- _____. 1922-3609. Algemeen Rijksarchief, Den Haag.
- _____. 1947-227. Algemeen Rijksarchief, Den Haag.
- Mandalangi Pereira, M. dan E. Douglas Lewis. 1998. *Kamus Sara Sikka Bahasa Indonesia*. Ende: Nusa Indah.
- Meko Mbete, Aron. 1980/1981. *Pertalian Bunyi Bahasa Austronesia Purba dengan Bahasa Lio dan Bahasa Ngada di Flores*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- 中川 敏. 2001. 「人類学の正義と正義の人類学」 杉島敬志編『人類学的実践の再構築』 世界思想社, 152-171.
- Needham, R. 1968. Endeh: Terminology, Alliance and Analysis, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 124:

- 305-335.
- _____. 1970. Endeh II: Test and Confirmation, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 126: 246-258.
- _____. 1974. *Monografi Daerah Tingkat II Ende*. Ende: Pemerintah Kabupaten Daerah Tingkat II Ende.
- _____. 1992. *Data Pokok untuk Pembangunan Daerah*. Ende: Pemerintah Kabupaten Daerah Tingkat II Ende.
- _____. 1977a. Keputusan No. 12/PN.END/77/Pdt. Ende.
- _____. 1977b. Keputusan No. 16/PN.END/Pdt/1977. Ende.
- _____. 1996a. Keputusan No. 1/Pdt.G/1996/PN.END. Ende.
- _____. 1996b. Keputusan No. 5/Pdt.G/1996/PN.END. Ende.
- _____. 1981. Keputusan No. 87/PTX/1981/PDT. Kupang.
- _____. 1996. Keputusan No. 92/PDT/1996/PTK. Kupang.
- _____. 1974. Penjelasan atas Peraturan Daerah Propinsi Nusa Tenggara Timur No. 8 Tahun 1974. Pemerintah Daerah Tingkat II Nusa Tenggara Timur, Kupang.
- _____. 1974. Peraturan Daerah Propinsi Nusa Tenggara Timur No. 8 Tahun 1974. Pemerintah Daerah Tingkat II Nusa Tenggara Timur, Kupang.
- _____. 1946a. Ola Muri Aku (Pius Rasi Wangge) Ex-Raja Lio, sai Lo'o du Deki 1 Januari 1946 leka Bui Kupang Baku Nase. Unpublished manuscript.
- _____. 1946b. Ola Garé Téi leka Ngé Wa'u: Pius Rasi Wangge. Unpublished manuscript.
- _____. 1946c. Ola Tonda Ata Lio. Unpublished manuscript.
- _____. 1993. 『歴史の島々』山本真鳥訳，法政大学出版局。
- _____. 1996. Laporan Kepala Kantor Pertanahan Kabupaten Ende pada Kunjungan Kerja Bapak Menteri Negara Agraria/Kepala Badan Pertanahan Nasional di Ende Tanggal, 24 Oktober 1996. Kantor Pertanahan Kabupaten Ende. Typescript.
- _____. 1987. *Struktur Bahasa Lio*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- _____. 2001. 『表象は感染する』菅野盾樹訳，新曜社。
- _____. 1928. Memorie van Overgave van den Aftredende Controleur van de Onderafdeeling Ende, Afdeeling Flores, Residentie Timor en Onderhoorigheden. (Appendix I of Memorie van Overgave van het Bestuur over de Onderafdeeling Ende by W.J. de Bruyne, privately owned by Jan C.A. van Doormaal in Teteringen, The Netherlands.)
- _____. 2000. *The Memory of Trade: Modernity's Entanglements on an Eastern Indonesian Island*. Durham: Duke University Press.
- _____. 1986. 「土地神の儘ならぬ配下—フローレス島・リオ族・タナ・リセ地域における妖術者をめぐる民俗的知識」『社会人類学年報』12: 155-168.
- _____. 1987. 「リオ族における呪術的・宗教的土地所有権—オネ・リアにみられる乳房の彫刻に関する分析」『民族学研究』52(1): 30-61.
- _____. 1991. 「リオ族における農耕儀礼の記述と解釈」『国立民族学博物館研究報告』15(3): 573-846.
- _____. 1993. 「二種類の植物隠喩—リオ族における二重出自と非対称縁組」『国立民族学博物館研究報告』18(2): 183-219.
- _____. 1994. 「オランダの国立総合文書館」『民博通信』63: 69-86.
- _____. 1996. 「歴史研究にもとづく人類学批判」『民博通信』71: 78-98.
- _____. 1999a. 「序論—土地・身体・文化の所有」杉島敬志編『土地所有の政治史』風響社，11-52.
- _____. 1999b. 「インドネシアの土地政策とリオ人の土地権」杉島敬志編『土地所有の政治史』風響社，

347-369.

_____. 2001. 「ポストコロニアル転回後の人類学的実践」 杉島敬志編『人類学的実践の再構築』世界思想社, 1-50.

Thomas, Nicholas. 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

van Suchtelen, Jhr. B.C.C.M.M. 1921. *Endeh (Flores)*. Mededeelingen van het Bureau voor Bestuurszaken der Buitengewesten, Bewerkt door het Encyclopaedisch Bureau, Aflevering 26. Weltevreden: N. V. Uitgev.-Mij, Papyrus.

Verbaal (Vb) 13-12-1932-7. Algemeen Rijksarchief, Den Haag.

_____. 23-3-1925-24. Algemeen Rijksarchief, Den Haag.

Wichmann, Arthur. 1891. Bericht über eine im Jahre 1888-89 im Auftrage der Niederländischen Geographischen Gesellschaft Ausgeführte Reise nach dem Indischen Archipel, III, Flores, *Tijdschrift van het Kon. Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap*, Tweede Serie, Deel 8: 188-275.

Wurm, S.A. and S. Hattori eds. 1981. *Language Atlas of the Pacific Area*. Canberra: The Australian Academy of the Humanities in collaboration with the Japan Academy.